Cercle Ernest Renan

15 février 2007

LE STATUT DU RELIGIEUX AUJOURD'HUI

Alain de Benoist

Quelle est aujourd'hui la situation de la religion ? Pour le savoir, nous pouvons bien entendu consulter les sondages qui nous renseignent périodiquement sur l'état des croyances et des pratiques. Ces sondages, en général, témoignent d'une baisse continue du sentiment religieux, d'une raréfaction des pratiques, d'une crise des vocations, etc.[1] Mais on aurait tort de s'en tenir à ce genre d'indications, d'abord parce qu'elles sont purement conjoncturelles, ensuite parce que le problème doit de toute évidence être abordé dans une perspective plus large, et enfin parce que des notions comme la distinction entre croyants et pratiquants, et même entre croyants et non-croyants, ont déjà largement perdu de leur pertinence au regard des évolutions actuelles. Comment caractériser alors ces évolutions ? Trois phénomènes essentiels sont à prendre en considération.

Le premier correspond à ce que Marcel Gauchet, dans toute une série d'ouvrages publiés depuis 1985, a appelé la « sortie de la religion ». Que faut-il entendre par cette expression ? Tout simplement que les sociétés d'Europe occidentale sont aujourd'hui émancipées de toute norme religieuse, qu'elles constituent un monde que la religion n'organise plus. Cette « sortie de la religion » ne signifie nullement que plus personne ne croit en Dieu, ou que le nombre des croyants est nécessairement voué à diminuer sans cesse. Elle signifie seulement que, pour la première fois dans l'histoire, nous vivons au sein d'une société où le religieux a cessé de structurer l'espace social et politique, de lui donner ses valeurs essentielles, de fournir la norme englobante de l'existence collective. Elle marque « le passage dans un monde où les religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus »[2]. Une société sortie de la religion peut donc aussi bien comporter une vaste majorité de croyants (comme c'est aujourd'hui le cas aux Etats-Unis) ; ce qui compte, c'est le statut social qu'elle réserve au fait religieux. « Dieu ne meurt pas, écrit Gauchet, il cesse simplement de se mêler des affaires politiques des hommes. Il s'éloigne. Il se retire dans un ailleurs où chaque croyant peut l'atteindre individuellement, mais un ailleurs qui ne communique pas avec l'ordre et les règles qui lient les hommes collectivement. Il n'y a

pas disparition de la religion, mais sortie de l'organisation religieuse de la société, sortie de la compréhension religieuse de l'univers à l'intérieur duquel nous évoluons »[3].

Dans une société « sortie de la religion », où il n'existe plus de garant métasocial, chacun est libre de se regrouper en églises, en chapelles, en sectes chrétiennes, bouddhistes, païennes ou autres. Mais ces options n'ont pas de valeur globale pour la société. La croyance devient ainsi une opinion parmi d'autres. La foi passe « du statut de référence englobante de la communauté à celui d'option particulière du citoyen » (Gauchet). Les Eglises se réorganisent comme des composantes parmi d'autres d'une société civile qui s'organise sur la base de l'adhésion volontaire de ses membres. Sauf pour certains groupes traditionalistes minoritaires, peu représentatifs de la masse des croyants, l'idée même de société religieuse perd son sens. « La croyance, écrit encore Marcel Gauchet, est devenue à ce point une foi individuelle que son sens s'en trouve changé. Le lien entre croyance religieuse et ordre social se défait. La foi ne dit rien, en tant que telle, de l'organisation sociale et politique. Son objet est d'un autre ordre. Le fidèle le plus fervent n'a plus l'idée de se réclamer d'un ordre chrétien ou *a fortiori* d'une politique de Dieu »[4].

Le second fait fondamental, qui résulte directement du précédent, est l'individualisation croissante du fait religieux. On l'a dit plus haut : la religion comme appartenance sociologique ou institutionnelle se déconnecte de plus en plus de la croyance comme conviction personnelle. Les Eglises n'ayant plus le pouvoir de normer la société globale, seuls continuent à croire ceux qui ont des motifs personnels de le faire. La religion n'est plus qu'une affaire de choix intime et de conviction personnelle, la crise de la croyance ou des vocations n'étant pas le résultat d'un événement particulier – le concile de Vatican II, par exemple, comme le croient généralement les chrétiens traditionalistes –, mais d'un mouvement de fond beaucoup plus général.

Cette individualisation de la croyance, qui dans un premier temps est allée de pair avec sa privatisation, est significativement considérée par beaucoup comme porteuse d'une foi plus « authentique » parce qu'elle s'inscrit dans le for intérieur, s'assimilant ainsi à une pure expérience spirituelle de l'individu. Une sociologue comme Danièle Hervieu-Léger parle ici de « credo minimum », de « croyance sans appartenance », de « croyants baladeurs », de « religiosité réduite aux affects », qui « rabat la relation à la transcendance sur la proximité affective et personnalisée avec l'être divin »[5]. « Tout se passe, écrit de son côté Jacques Dewitte, comme si, pour le croyant contemporain en régime d'individualisme radical, le "croire" était non seulement coupé de toute existence institutionnelle et publique, mais coupé pour ainsi dire également de tout contenu ou objet extérieur visé et reconnu comme distinct du sentiment intérieur »[6].

Le résultat de cette tendance à la recherche d'une authenticité « intime » est le bricolage spirituel auquel on assiste de nos jours si souvent[7]. La spiritualité fonctionne au régime du libre-service, chacun se faisant une religion à la carte de manière éclectique et opportuniste. Ainsi s'expliquent quelques faits surprenants révélés par les sondages : le fait par exemple qu'un certain nombre de ceux qui se déclarent chrétiens ne croient plus à l'enfer ou à la naissance virginale du Christ, ou encore à la résurrection après la mort, tandis que d'autres qui s'affirment « rationalistes » se disent en même temps certains de l'existence de Dieu[8]. « Rien n'est accablant comme une croyance sans contours », disait Victor Hugo. On en est très exactement là : au remodelage des convictions religieuses au gré de chacun, au syncrétisme

des références, à des emprunts au bouddhisme ou à la Kabbale, à l'influence du New Age, à la vogue des croyances au paranormal[9], etc.

Ce bricolage spirituel – il faut le noter, car c'est l'une de ses plus importantes caractéristiques – est parfaitement conforme au monde actuel, monde éclaté, fractal, rhizomatique, mais aussi à l'esprit de notre époque, dans la mesure où la demande de sens y revêt un caractère essentiellement utilitaire et hédoniste. On attend de la croyance ce qu'on attend d'une cure psychanalytique ou d'une thalassothérapie : qu'elle aide à se sentir bien, à être « mieux dans sa peau ». Comme l'écrit Gilles Lipovetsky, « d'une religion centrée sur le salut dans-l'au-delà, le christianisme est passé à une religion au service du bonheur intramondain, mettant l'accent sur les valeurs de solidarité et d'amour, sur l'harmonie, la paix intérieure, la réalisation totale de la personne »[10]. Pour décrire cet « hédonisme de la foi », il faudrait parler de « matérialisme spirituel », d'un recours au spirituel dans la seule perspective d'un plus grand confort de soi, qui équivaut évidemment à l'oubli de ce que la croyance a pu comporter dans le passé d'ascèse, d'effort, de discipline, de renoncement et parfois de souffrance.

D'une façon générale, comme l'écrit Patrick Michel, « l'individu n'accepte plus qu'une réponse normative soit apportée à la demande de sens qu'il exprime »[11]. Ajoutée à l'hyper-individualisme dominant, la disparition progressive de ce qu'on a parfois appelé les « lignées croyantes », aboutit, là comme ailleurs, à une remise en question de l'autorité et des institutions. La religion a cessé d'être cette « modalité particulière du croire qui a en propre d'en appeler à l'autorité légitimatrice d'une tradition »[12]. Significatif est le fait que, dans les milieux chrétiens, Jésus, perçu comme le frère aîné de tous les hommes, prenne le pas sur Dieu le père, jugé trop lointain et trop exigeant[13]. Nous avons quitté le monde des pères. L'individu d'aujourd'hui peut bien croire ; il admet plus difficilement que sa foi lui fasse obligation d'obéir. Le pape est plus applaudi qu'obéi. Même quand on l'admire, on passe outre à ses mises en garde lorsqu'elles touchent à la morale privée. Significatif également est l'essor des sectes, qu'elles soient évangéliques, bouddhistes, « néopaïennes » ou purement fantaisistes, cet essor attestant la façon dont l'individualisation de la croyance va de pair avec la floraison de petits groupes capables de fournir autant de « niches communautaires » plus ou moins confortables sur la base de convictions partagées[14].

La remise en cause de l'autorité et de la tradition va de pair avec une disqualification de la notion d'absolu, considérée comme synonyme d'intransigeance, voire d'intolérance. Aucune valeur absolue n'est plus considérée comme capable de normer la société globale, d'autant que la théorie libérale oblige l'Etat à rester « neutre » et à ne pas trancher entre les différentes conceptions de la « vie bonne » qui s'expriment au sein de la société. La notion de mal absolu conserve pourtant un sens, mais c'est généralement un sens politique, et non plus métaphysique. L'idée de bien absolu est, elle, systématiquement rejetée. Celui qui prétend militer pour le bien absolu est volontiers regardé comme un fanatique (un « fou de Dieu »), et c'est au point que la foi telle qu'elle s'est exprimée pendant des siècles, comme une disposition d'esprit ne souffrant d'aucun accommodement ou compromis, devient parfaitement incompréhensible par des esprits qui ne vivent plus que dans le relatif et dans le flottant. Le désenchantement du monde a abouti à un relativisme qui, paradoxalement, érige le relatif en absolu.

Le troisième et dernier phénomène tient à la façon dont les religions retrouvent aujourd'hui

une certaine visibilité dans l'espace public. Ce phénomène semble contredire les deux autres, mais en fait il n'en est rien. Dès lors en effet que le politique et le religieux se sont complètement séparés, dès lors que l'émancipation de la sphère politique vis-à-vis de la religion est allée à son terme, rien n'empêche plus les pouvoirs publics de redonner aux croyances, jusqu'ici confinées dans la seule sphère privée, une visibilité sociale qui désormais ne les menace plus. Tel est le cas, par exemple, lorsque l'Etat s'assure des conseils de telle ou telle « autorité morale » qu'il fait participer à la délibération collective sur certains faits de société, pour l'accompagner dans sa réflexion, ou encore lorsqu'il fait droit aux exigences de reconnaissance de telle ou telle communauté religieuse. Mais, il ne faut pas s'y tromper, ce n'est nullement un retour au *statu ante quo*. La religion ne retrouve pas dans la société la place qui fut la sienne autrefois. Elle ne revient dans la sphère publique que comme une composante parmi d'autres de la société civile, comme l'une de ces composantes qui réclament désormais une visibilité et une reconnaissance publiques, mais ne prétendent nullement normer à elles seules la société globale. La croyance privée retrouve un statut public sans pour autant que la religion retrouve son rôle englobant d'autrefois.

Si nouveauté il y a, elle réside avant tout dans une articulation nouvelle du privé et du public. Le privé accède à l'espace public sans pour autant cesser d'être privé. C'est même en tant que privé, au titre de ses options privées, qu'il entend être reconnu publiquement. L'Etat, de son côté, renonce de plus en plus à incarner l'intérêt commun de tous les citoyens sans considération de leurs particularités respectives, mais s'emploie au contraire à refléter la diversité des composantes de la société civile, au risque de n'être plus capable de se placer du point de vue de l'intérêt général ou du bien commun, c'est-à-dire de donner un sens au vivre-ensemble. « Il n'existe plus aucune instance – ni l'Eglise, ni l'Etat – habilitée à se prononcer sur le sens de l'existence en commun : ce sont les consciences individuelles seules qui peuvent se saisir de cette question fondamentale et y apporter leur propre réponse. La société civile est donc fondée à se manifester de façon pleinement autonome, dans toute la diversité de ses composantes »[15]. L'Etat libéral tire argument de sa « neutralité » pour garantir à toutes les identités de groupe, à commencer par les identités religieuses, la possibilité de pouvoir s'exprimer dans la sphère publique, et de se voir reconnaître un rôle comme composantes de l'espace public, tandis que le citoyen, qui se définissait naguère comme un individu capable de s'identifier au point de vue de tous, c'est-à-dire à la volonté générale, devient celui qui peut faire valoir sa particularité auprès d'une instance globale dont il ne lui est plus demandé d'épouser le point de vue. Au sein d'une société irrémédiablement plurielle, la citoyenneté n'interdit plus l'affirmation d'une identité particulière, l'Etat n'étant plus que l'arbitre d'une coexistence. « Le revirement est d'importance, écrit Marcel Gauchet. On se définissait [hier] par abstraction de ses appartenances et de ses singularités privées, à commencer par ses convictions religieuses […] On se définit, dorénavant, par l'appropriation subjective de ses appartenances et de ses singularités, l'enjeu étant d'être reconnu publiquement dans cette identité privée »[16].

Cette situation, dont je viens de décrire les contours, est-elle vouée à perdurer ? Certains se refusent à y croire, comme Régis Debray, qui insiste sur la permanence du fait religieux, dont il fait un véritable invariant, un aspect symbolique fondamental de l'existence sociale, une condition élémentaire de la vie des groupes[17]. Ceux qui partagent cette opinion, et qui contestent l'idée que nos sociétés soient définitivement « sorties » de la religion, allèguent en général, soit son transfert (le sacré n'aurait fait que se déplacer vers d'autres instances ou d'autres lieux), soit son refoulement (le religieux serait appelé à revenir avec d'autant plus de

force qu'on l'a contraint à s'éclipser). Dans cette optique, on annonce périodiquement le « retour du religieux » ou le « retour du sacré », on répète le mot apocryphe de Malraux selon lequel le XXIe siècle « sera religieux ou ne sera pas », et l'on cite pêle mêle, à l'appui de cette prédiction, le regain de « demande spirituelle » auquel on assiste aujourd'hui, le développement du phénomène des sectes, la vitalité des croyances religieuses outre-Atlantique, sans oublier bien entendu le retour en force de l'islam et l'essor convulsif du « fondamentalisme ».

Ces arguments, disons-le tout de suite, sont assez peu convaincants. Certes, sur le long terme, l'histoire humaine est par définition toujours ouverte. Mais pour ce qui est de l'avenir prévisible, j'ai personnellement tendance à partager l'opinion de Marcel Gauchet selon laquelle il n'y a rien qui laisse prévoir un « retour du religieux » dans les phénomènes que l'on allègue aujourd'hui le plus couramment pour annoncer une telle éventualité.

Nous avons déjà vu le caractère hétéroclite de la « demande spirituelle » qui s'exprime de nos jours. La multiplication des sectes témoigne plutôt d'une pathologie de l'individualisme qui, par compensation, exige la formation de « niches » communautaires assimilables à des « tribus » parmi d'autres. Quant aux Etats-Unis, s'il est exact que la religion y a joué dès le départ (et continue à y jouer aujourd'hui) un rôle de premier plan[18], la raison, bien observée déjà par Tocqueville[19], en est purement historique. Alors qu'en Europe, la liberté politique et la démocratie sont nées d'une réaction contre un pouvoir étatique intimement lié à la religion établie, aux Etats-Unis, la modernité démocratique s'est au contraire constituée sur la base de l'esprit religieux. C'est ce qui fait que l'Amérique se considère toujours comme une nation élue et que les convictions religieuses y servent toujours d'arguments politiques[20], alors même que la sécularisation y est dans les faits au même point que dans les autres pays occidentaux. La séparation des Eglises et de l'Etat y est tout aussi réelle, mais elle n'a pas le même sens : en Europe, elle signifie que l'Etat doit être libre de l'emprise des Eglises, tandis qu'aux Etats-Unis elle veut dire que les Eglises doivent être libres de l'emprise de l'Etat.

Le regain actuel d'islamisme, dont on parle tant aujourd'hui, est quant à lui d'abord un phénomène politique, un « produit » politique libellé dans une terminologie religieuse, ainsi qu'en témoignent les revendications de ceux qui s'en réclament. Conséquence de l'échec historique des mouvements nationalistes laïcs dans le monde arabe, échec auquel ont puissamment contribué les Etats-Unis d'Amérique à l'époque de la guerre froide, il est avant tout entretenu par des problèmes politiques non résolus, et appelle à ce titre une solution politique. Plus généralement, il témoigne, non pas tant d'une hostilité envers la modernité que d'une frustration née de la difficulté d'y entrer. Il est une réponse violente au défi global lancé par l'appropriation des instruments de la modernité, qui revient bien souvent à moderniser sous couvert de contester la modernisation. D'inspiration wahhabite ou salafiste, les fondamentalistes musulmans se réclament d'une tradition qu'ils sont en fait contraints de reconstruire ou de réinventer, le véritable moteur de leur action étant, là comme ailleurs, la conviction personnelle. « A leur corps défendant, dit Marcel Gauchet, les fondamentalistes travaillent à la sortie de la religion dont ils s'efforcent désespérément de restaurer le règne »[21]. Quant à l'« islam des banlieues », il n'est qu'un symptôme parmi bien d'autres de la crise identitaire qui caractérise notre époque. Conséquence lui aussi d'un choix éminemment personnel, il joue avant tout le rôle d'un marqueur identitaire pour des populations qui ne parviennent pas à trouver leur place dans la société. Là encore, il ne faut pas s'y tromper : ce n'est tant le religieux qui fait retour en tel que tel, mais le désir d'identité qui se dote d'un

habillage religieux, moins d'ailleurs pour faire sécession ou bande à part, ainsi qu'on le croit trop souvent, mais bien plutôt dans l'espoir de se faire reconnaître comme composante à part entière de la société globale.

Ces considérations demanderaient sans doute à être nuancées. On pourrait se demander, par exemple, si certains sujets politiques ne sont pas aujourd'hui encore considérés comme sacrés, si l'idéologie des droits de l'homme ne constitue pas la dernière en date des religions séculières[22], et si l'idée d'infini n'a pas été rabattue sur le domaine économique et technoscientifique, avec la fuite en avant dans la croissance et le développement perpétuels, la recherche d'un arraisonnement global du monde toujours plus poussé, la fuite dans l'illimité de la marchandise, etc. Cependant, même en tenant compte de tout cela, nous restons bien loin du « retour du religieux » que certains croient pouvoir annoncer.

Alain de Benoist

1. En 1999, 37 % seulement des Français considéraient la religion comme « très » ou « assez importante » dans leur vie (*Futuribles*, 260, janvier 2001). Un sondage CSA réalisé pour *Le Monde* et *La Vie*, qui a été publié en avril 2003, montre que 62 % des Français (40 % des 18-24 ans) se déclarent aujourd'hui « catholiques » (contre 71 % en 1981), mais que l'existence de Dieu n'est « certaine » ou « probable » que pour 58 % d'entre eux. Les pratiques religieuses sont en baisse constante : environ 50 % de baptisés (contre 95 % en 1970), 7 % d'assistance régulière à la messe ou à un office religieux (contre 37 % en 1948). Les vocations religieuses ne se portent pas mieux : on ne compte plus aujourd'hui que 13 500 prêtres en France, contre encore 45 000 en 1960, et leur moyenne d'âge est de près de 70 ans (elle devrait atteindre 73 ans dès 2015). Une enquête ayant porté sur 21 000 personnes de 21 pays différents, parue dans l'édition européenne du *Wall Street Journal* le 10 décembre 2004, indique que 25 % des Européens de l'Ouest se définissent eux-mêmes comme athées (49 % en République tchèque, 41 % aux Pays-Bas, 37 % en Allemagne et au Danemark, 36 % en Belgique). 18 % seulement des Espagnols se déclarent aujourd'hui catholiques pratiquants, contre 98 % il y a 50 ans. Selon un autre sondage réalisé en janvier 2004 pour le compte de la BBC, les Anglais ne seraient plus aujourd'hui que 31 % à croire en Dieu.

2. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998, p. 11.

3. *Un monde désenchanté ?*, L'Atelier/Editions Ouvrières, Paris 2004, p. 160.

4. Marcel Gauchet, « Croyances religieuses, croyances politiques », in *Le Débat*, mai-juillet 2001, p. 9.

5. Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 2001.

6. « Croire ce que l'on croit. Réflexions sur la religion et les sciences sociales », in *Revue du MAUSS*, 22, 2e sem. 2003, p. 79.

7. « Tout le monde devient à sa façon un bricoleur apte à se ménager et à manipuler des idées et des croyances », écrit Daryush Shayegan (« La renaissance des religions », in Thierry Fabre, éd., *Dieu. Les monothéismes et le désenchantement du monde*, Parenthèses, Marseille 2005, p. 109).

8. Une enquête Louis Harris réalisée en janvier 2003 montre qu'aux Etats-Unis, 8 % des chrétiens ne croient pas à la survie de l'âme après la mort et que 18 % refusent de croire à l'existence de l'enfer. A l'inverse, la même enquête révèle que 26 % de ceux qui se déclarent non chrétiens croient à la résurrection du Christ. En France, 12 % seulement des catholiques pratiquants déclarent croire à la résurrection des corps, tandis que 7 % d'entre eux doutent que Jésus soit vraiment le fils de Dieu, tandis que 42 % de ceux qui se définissent comme « rationalistes » se déclarent en même certains de l'existence de Dieu.

9. La croyance aux phénomènes paranormaux est positivement corrélée à la croyance religieuse, mais négativement corrélée à la pratique religieuse. Cf. A. Orenstein, « Religion and Paranormal Belief », in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2002, 2, pp. 301-311.

10. Gilles Lipovetsky, « La société d'hyperconsommation », in *Le Débat*, Paris, mars-avril 2003, p. 94.

11. Patrick Michel, « La "religion", objet sociologique pertinent ? », in *Revue du MAUSS*, 22, 2e sem. 2003, p. 159.

12. Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris 1993, p. 121.

13. Cf. Régis Debray, « Christ parricide », in *Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Eternel en Occident*, Odile Jacob, Paris 2003 [2001], pp. 295-324.

14. « Plus le croire s'individualise, plus il s'homogénéise ; plus il s'homogénéise, plus les croyants circulent ; plus les individus croyants circulent, plus ils ont besoin de "niches communautaires" » (Patrick Michel, art. cit., p. 167).

15. Danièle Hervieu-Léger, « Sortie de la religion et recours à la transcendance », in *French Politics, Culture & Society*, automne 2002, p. 128.

16. Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, op. cit., p. 199.

17. Cf. Régis Debray, *Le feu sacré. Fonctions du religieux*, Fayard, Paris 2003. Régis Debray défend la thèse de l'*homo religiosus*, qui était aussi, entre autres, celle de Rudolf Otto, Gergadus van der Leeuw et Mircea Eliade.

18. D'après les derniers sondages, 69 % des Américains affirment avoir une foi sans faille en Dieu, contre seulement 20 % des Français. Les deux tiers des Américains appartiennent à une église ou à un temple, 96 % d'entre eux déclarent croire en Dieu, 40 % sont des

pratiquants réguliers, 72 % déclarent qu'il est important pour eux que le président des Etats-Unis manifeste de fortes convictions religieuses.

19. « La plus grande partie de l'Amérique anglaise a été peuplée par des hommes qui, après s'être soustraits à l'autorité du pape, ne s'étaient soumis à aucune suprématie religieuse ; ils apportaient donc dans le nouveau monde un christianisme que je ne saurais mieux peindre qu'en l'appelant démocratique ou républicain : ceci favorisera singulièrement l'établissement de la république et de la démocratie dans les affaires. Dès le principe, la politique et la religion se trouvèrent d'accord et depuis, elles n'ont point cessé de l'être » (Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, vol. 1, Gallimard, Paris 1961, p. 301).

20. Les Pères fondateurs, qui se décrivent eux-mêmes rarement comme chrétiens, en tenaient plutôt pour une forme impersonnelle de déisme issue des Lumières. L'idéocratie puritaine sécularise les idéaux de la Réforme en avalisant un système de morale commune. En 1823, James Monroe place sa célèbre doctrine de politique étrangère sous le signe de la Providence. Les Etats-Unis ne cesseront jamais d'être « *One nation under God* ». C'est même écrit sur le dollar : « *In God we trust* ». Le discours politique se réfère donc ouvertement à Dieu : veillées de prières à la Maison-Blanche, baptêmes collectifs au sein de l'armée, interventions politiques en forme d'homélies, etc. En 1898, le président américain William McKinley affirmait déjà avoir parlé avec Dieu dans les couloirs de la Maison-Blanche, et avoir reçu de lui l'ordre de continuer à occuper les îles Philippines pour en « civiliser » les habitants. Après les attentats de septembre 2001, George W. Bush, lui, n'a pas hésité à prendre la tête d'une « croisade » et à déclarer qu'il faisait la guerre au nom de Dieu. Le régime politique américain est en fait fondé sur une religion civile, dont le credo s'exprime dans la Déclaration d'indépendance. Cette religion civile, qui n'est liée à aucune dénomination particulière (« notre gouvernement n'a pas de sens, disait le président Eisenhower, s'il n'est pas fondé sur une foi religieuse profondément ressentie – *peu importe ce qu'elle est* »), est au cœur de la vie politique des Etats-Unis. Elle « exprime l'essence de l'*american way of life* caractérisé par le respect pour la Constitution et la forme de gouvernement qu'elle incarne, l'égalitarisme pondéré par l'esprit de commerce, l'optimisme et l'idéalisme, et enfin toute une série de rituels liés à la célébration du régime américain » (Daniel Tanguay, « Néoconservatisme et religion démocratique », in *Commentaire*, Paris, été 2006, pp. 319-320). Il est certain qu'elle a ces dernières années encore gagné en ampleur. « Se développe aux Etats-Unis, sous l'influence de George W. Bush lui-même, note Jacques Julliard, une nouvelle religion civile, patriotique, moraliste et messianique, dont le président est en quelque sorte le grand prêtre, les Etats-Unis l'épicentre et le monde entier l'objectif » (« Le Dieu américain », in *Le Nouvel Observateur*, Paris, 28 octobre 2004). « Pour la majorité des Américains, écrit de son côté Sébastien Fath, le drapeau étoilé et le mode de vie qu'il représente ont remplacé Jésus-Christ comme figure eschatologique d'un millenium de bonheur […] Hier bras armé du messie chrétien, l'oncle Sam devient le messie lui-même » (*Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison-Blanche*, Seuil, Paris 2004). L'Amérique, nouveau peuple élu, en est venue à s'adorer elle-même.

21. Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, op. cit., p. 162. Pour une analyse sérieuse du « renouveau islamiste », cf. notamment François Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, Karthala, Paris 1988 ; « La génération Al-Qaeda. Les courants islamistes entre "dénominateur commun identitaire" et internationalisation de la résistance "islamique" », in *Mouvements*, Paris, novembre-décembre 2004, pp. 77-87 ; Bruno Etienne, « L'islamisme comme idéologie

et comme force politique », in *Cités*, Paris, 14, 2003, pp. 45-55.

22. Après bien d'autres, Luc Ferry reconnaît lui-même que « d'une certaine façon, la Déclaration des droits de l'homme – sur un tout autre mode et dans un tout autre registre – n'est bien souvent pas autre chose que du christianisme laïcisé ou rationalisé » (Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Grasset, Paris 2004, p. 32).